Vivendo Leviatã: Grupos Étnicos e o Estado

DAVID MAYBURY-LEWIS

O Príncipe von Bülow, Chanceler da Alemanha de 1900 a 1909, uma vez escreveu que, "Se fosse possível, de agora em diante, os membros de diferentes nacionalidades, com diferentes línguas e costumes e uma vida intelectual diferente, viverem lado a lado num mesmo estado, sem sucumbir à tentação de cada um tentar forçar sua nacionalidade ao outro, as coisas na terra pareceriam bem mais pacíficas". Porém, logo acrescentou ser "uma lei da vida e do decorrer da história que quando duas civilizações se encontram elas lutam pela supremacia" (1916-291). A opinião de von Bülow ainda continua representando a sabedoria convencional em grande parte do mundo; porém, este trabalho defende a tese de que essa opinião está errada. Meu argumento é que não há lei natural que impeça que "nacionalidades", ou o que hoje chamaríamos grupos étnicos, convivam num único estado, sem tentar erradicar a etnicidade umas das outras. Há, todavia, uma longa tradição do pensamento ocidental que sustenta serem os laços étnicos irracionais e arcaicos e que deveriam, conseqüentemente, desaparecer, na medida em que o mundo tende a uma maior modernização e racionalidade no desempenho de suas atividades. Nossa teoria e nossa prática têm sido, portanto, tendenciosas em favor das supostas necessidades do Estado contra as aspirações dos grupos étnicos, consideradas contraditórias com aquelas. A visão pessimista de von Bülow não é, pois, tanto uma afirmação sobre a lei natural, como uma profecia que se torna verdadeira.

A idéia do estado-nação, ou seja, do Estado como o veículo de uma única nacionalidade, é comparativamente recente na história européia. Em fins do século XVIII ainda havia alguns que diziam que os vínculos com uma nação, tal como se evidenciam no na-

cionalismo ou no patriotismo nacional, representavam um sentimento tacanho e indesejável (ver Kamenka 1973:889). Foram as idéias subjacentes à revolução francesa e a sua influência política que levaram à convicção de que o estado-nação era a forma racional, progressiva e desejável de organização da humanidade (Kamenka, 1973, Kohn, 1946:574, Cobban, 1969:58). As pessoas não mais seriam súditos de um governante, mas cidadãos de um Estado. Além disso, Rousseau argumentava que deveriam ser cidadãos individuais e iguais perante o Estado que, por sua vez, refletiria a sua vontade geral.[1] Em decorrência disso, as organizações intermediárias entre o indivíduo e o Estado passaram a ser arcaicas e irracionais (ver Worsley, 1984). As associações étnicas, a menos que coincidissem com o Estado, eram então indesejáveis, devendo ser desencorajadas, senão sumariamente suprimidas. É verdade que os franceses foram os primeiros a por este projeto em prática e o Estado que se tornou o veículo dos seus ideais foi um estado-nação de franceses, mas, na época, isso foi considerado um assunto secundário. Seguindo o exemplo da França revolucionária, outros estados-nações deveriam emergir.

Porém, logo se tornou claro que essa revolução havia estabelecido sua nova ordem com base numa experiência histórica especificamente francesa, o que não poderia facilmente ser emulado em outras partes da Europa. Teria sido possível pensar que a importância do estado revolucionário estava em poder incorporar o primado da razão e não no fato de ser francês. Entretanto, isso foi possível porque, entre outras coisas, os franceses não colocavam a questão da nacionalidade. Tal não ocorria em outras partes da Europa. Os alemães, divididos numa quantidade de Estados, estavam tão preocupados com o problema de fundar uma nação alemã, quanto com a sua expressão definitiva num Estado racional. Herder, por exemplo, foi extremamente cético com relação a estados, que ele via como organizações artificiais, criadas por conquista, destruição e distorção de nações que eram as verdadeiras unidades naturais (1800/1794). Mais tarde, alguns alemães acolheram a revolução francesa, por sentirem que esta havia, por fim, alcançado a síntese que procuravam entre a nação e o Estado. Porém, quando veio a desilusão com o conquistador francês, pensadores como Fichte argumentaram que, afinal de contas, os franceses não haviam alcançado essa síntese e que era destino da Alemanha fazê-lo (1968/1808).

Em suma, o conceito de estado da revolução francesa enfatizava a sua racionalidade e podia dar-se ao luxo de ignorar a etnicidade

dos seus cidadãos, que na época não era um problema. Em contraste, o pensamento alemão enfatizava a etnicidade do *volk*, sua linguagem e sua cultura comuns como os fundamentos do Estado.

Na maior parte das teorias modernas tem havido a tendência de desenvolver a tradição francesa, o que é compreensível, uma vez que esta tradição tratava explicitamente de uma teoria do Estado e de ideais de liberdade, igualdade e democracia. Por outro lado, a preocupação teórica alemã com os povos e suas culturas não tem sido tão feliz. Ressaltava mais o direito dos povos do que o dos indivíduos à auto-determinação, mas a pressão para que tais direitos fossem exercidos pôs muita lenha na fogueira que, mais tarde, levou à primeira guerra mundial. Na esteira da guerra ainda havia aqueles que, como o Presidente Wilson, achavam que a crença na democracia, logicamente, implicaria esforços para garantir os direitos das minorias nacionais (Ronen, 1979:32), opinião que foi logo desacreditada. Em primeiro lugar, a Liga das Nações se revelou incapaz de proteger os direitos dos povos e das minorias que havia procurado garantir. Ainda pior, foi incapaz até mesmo de proteger a integridade de estados como a Tchecoslováquia, que havia tentado cooperar com a Liga e de pôr suas políticas em prática (Claude, 1955: 56-57). Em segundo lugar, o argumento nazista de que todos os alemães mereciam o seu próprio estado (ou antes, o estado nazista) foi usado para desmembrar as nações européias nos anos que antecederam a segunda guerra mundial.

A questão dos direitos das minorias fora cinicamente manipulada com conseqüências catastróficas para todo o mundo. Ao mesmo tempo, a comunidade internacional via-se impotente para proteger as minorias que pediam ajuda. Conseqüentemente, quando a atenção internacional se voltou para a proteção dos direitos humanos depois da segunda guerra mundial, fê-lo mais quanto aos direitos dos indivíduos do que dos povos. As Nações Unidas, por exemplo, declararam seu intento de proteger o direito dos indivíduos e, na prática, estão mais empenhadas em defender o direito dos estados. Porém, evitam a questão dos direitos dos povos, tomando a posição de que os povos que não fazem parte da cultura predominante do seu estado deverão ser assimilados por ela (ver Claude 1955:169 e Kuper, 1984). Na medida em que concede atenção especial aos direitos dos estados e dos indivíduos, mas demonstra pouco interesse pelos direitos dos grupos étnicos que não controlam nem representam o Estado, as Nações Unidas se situam na corrente predominante da tradição teórica que remonta à revolução francesa. O problema com

esse tipo de raciocínio é que ele tende a tomar o estado-nação como essencial e desejável, conseqüentemente, denegrindo tudo o que possa enfraquecê-lo (ver Enloe, 1973:7 e Ronen, 1979:20). De fato, existe uma tendência muito generalizada de negar os direitos e, por vezes, a própria existência de grupos étnicos em nome do estado-nação.

Esta tendência tem uma longa história nas Américas, onde durante séculos tanto liberais como conservadores esperam e estimulam o desaparecimento das culturas indígenas. Os primeiros libertadores, imbuídos que estavam dos ideais da França revolucionária, tinham a esperança de que os índios *como indivíduos* pudessem tornar-se cidadãos sólidos e burgueses das democracias mestiças das novas Américas. Assim, Simon Bolivar decretou que os índios seriam cidadãos iguais perante a lei e não mais sujeitos às discriminações coloniais (Bolivar, 1973:65-98 e Quevedo, 1974:215-228). Para tanto, procurou abolir a propriedade coletiva da terra pelos índios, atingindo assim, a base das comunidades indígenas, de modo que os índios tivessem que exercer seus novos direitos de cidadania como indivíduos (Davies, 1970:21). San Martin decretou, em 1821, que os índios do Peru não deveriam mais ser chamados de *Indios* ou *Naturales* mas de cidadãos (Davies, 1970:20), iniciando uma tradição americana de tentar abolir a indianidade com uma penada.

Em 1938, por exemplo, a Conferência Pan-Americana em Lima estudou a questão das minorias étnicas e concluiu que elas não existiam na América. Portanto, os delegados adotaram uma resolução proposta pelo Brasil, segundo a qual

> "O sistema de proteção das minorias étnicas, lingüísticas ou religiosas não pode ter nenhuma aplicação nas Américas onde não existem as condições que caracterizam os grupos conhecidos como minorias étnicas" (Humphrey, In Cobban 1969:62).

Naturalmente, em muitos dos países aí representados eram maiorias indígenas e não minorias cujos direitos necessitavam de proteção, apesar de, ironicamente, tal não ser o caso do país que propôs a moção, que foi o Brasil.

Mais tarde, na Bolívia, o governo realmente atuou para melhorar a situação da maioria indígena, tanto através da reforma agrária como da abolição da sua etnicidade. Foi decretado, em 1953, que os indígenas bolivianos seriam dali por diante chamados de *campesinos* ou trabalhadores rurais (ver Murra, 1984). Os militares reformistas do Peru também se movimentaram na década de 70 para melhorar a situação dos índios através da reforma agrária e

da negação da sua etnicidade. Consistentemente com essa visão, suspenderam o patrocínio ao congresso indigenista que estava programado para ter lugar no Peru, sob a alegação de que falar de índios era obsoleto, de vez que só havia camponeses no país (ver Murra, 1984). Enquanto isso, o Ministro do Interior do Brasil causou grande celeuma quando anunciou, em 1974, que os índios brasileiros deveriam todos ser "emancipados", ou liberados da condição de ser índios, de modo a poderem ser "integrados" à sociedade brasileira como todos os outros brasileiros (ver Viveiros de Castro, 1979).

Poderíamos nos perguntar por que os governos das Américas se mostram tão ansiosos por negar ou abolir a indianidade dos índios. Será que, realmente, sentem na etnicidade indígena uma ameaça ao Estado? Este argumento poderia ter alguma plausibilidade em países como a Bolívia, o Peru ou a Guatemala, onde a grande maioria das populações é de ascendência indígena. Mas será que as medidas tomadas pelo regime de Pinochet no Chile para desmembrar as comunidades da minoria indígena Araucana e destruir sua cultura podem ser explicadas da mesma maneira? Será que os índios Miskito da Nicarágua realmente constituem uma ameaça para o Estado? E o que dizer do Brasil, onde os índios são no total uma fração de um por cento da população e vivem na sua maior parte em áreas longínquas do país?

O argumento mais utilizado pelos que exortam a rápida deculturação dos índios do Brasil é que a sua maneira de viver representa um obstáculo ao desenvolvimento que deve ser, portanto, eliminada. Não pretendemos discutir aqui o modelo brasileiro de desenvolvimento, que foi aclamado por alguns setores nos anos 60 e que agora parece bem menos próspero. Mas pode-se dizer com certeza que os problemas trazidos pelo desenvolvimento no Brasil não foram causados nem exacerbados pelo desejo das sociedades indígenas de proteger suas culturas. Ao contrário, o estilo brasileiro de desenvolvimento tem marginalizado tanto índios como trabalhadores e pequenos produtores rurais, todos eles sofrendo as suas conseqüências. Onde se diz que os índios são "obstáculos ao desenvolvimento", há sempre alguém com interesses nas suas terras. (Cultural Survival, 1979).

A ameaça real que incide sobre a atual reivindicação dos índios de serem aceitos *como índios* no Brasil diz respeito à auto-imagem brasileira (ver Cardoso de Oliveira, 1984). Eles não representam uma ameaça física ao estado brasileiro, mas um desafio ideológico. Tradicionalmente, o Brasil tem-se comprometido com a

auto-imagem do cadinho de raças, um país que herdou e desenvolveu a habilidade lusitana de fundir diferentes raças num só povo. A demanda dos índios de serem aceitos como brasileiros mantendo, todavia, suas culturas indígenas, desafia esta enraizada auto-imagem, pois repousa na crença de que o Brasil deveria ser uma sociedade plural e multi-étnica. Não só tal visão do Brasil é pouco comum dentro do pensamento oficial desse país (apesar de ser ardentemente defendida por muitos brasileiros), como só poderia operar se um espírito de tolerância e acomodação se incorporasse à teoria e à prática do estado brasileiro. Mas está longe de ser este o caso. Os governos autoritários que têm dirigido o país nas duas últimas décadas têm demonstrado marcada repugnância pelo pluralismo de qualquer tipo, inclusive o pluralismo étnico.

De maneira semelhante, os índios Mapuche do Chile não constituem perigo seja para o regime seja para o Estado. Não são subversivos nem separatistas. Não obstante, o governo elaborou uma lei (Decreto-lei 2.568) com o objetivo expresso de destruir as suas comunidades.[2] Os Mapuche estão sendo expulsos das suas terras e obrigados a se manter precariamente enquanto indivíduos na sociedade chilena. A racionalidade desta política é semelhante à da brasileira. É efetuada em nome do desenvolvimento, mas também de modo a eliminar uma minoria étnica e forçá-la a se fundir no estado-nação chileno.

O caso dos países andinos é diferente. De vez que a grande maioria das populações descende de índios, o fato de se definirem como culturalmente diferentes da principal corrente hispânica teria importantes conseqüências políticas, especialmente se adotassem uma visão pan-indígena. Na verdade, está havendo, atualmente, um despertar indígena (ver Murra, 1984). Mas que tipo de ameaça esta auto-consciência, realmente, representa para os estados-nações da região? Os movimentos indígenas não são separatistas, de modo que, no máximo, poder-se-ia dizer que enfraquecem a nação ou fazem o oposto à "construção da nação". Seguir-se-ia de tal argumento que as nações andinas só se poderão realmente constituir se as suas maiorias indígenas deixarem de ser índias e se tornarem participantes ativas da cultura hispânica que lhes é comum. A alternativa, de que estas nações se poderiam desenvolver ao longo de linhas multi-étnicas, nunca é seriamente considerada, pois isso implicaria tanto na aceitação da cultura (ou culturas) indígena como no fim da estratificação que coloca os índios perenemente nas camadas mais baixas da sociedade. A terrível lógica de que os índios *enquanto*

índios não têm lugar no futuro está sendo dramaticamente demonstrada na Guatemala. Nessa sociedade, onde a maioria indígena tem sido sempre subordinada, se necessário pela força, o perigo de que forças revolucionárias possam reestruturar o sistema tem levado o regime a desencadear uma política de genocídio, matando a sua própria população indígena por não poder confiar nela (ver Cultural Survial, 1983). Numa tal situação, mesmo os índios apolíticos são vistos como uma ameaça ao regime, pois é clara a sua insatisfação. Séculos de injustiças fazem deles uma ameaça. Mas a presença dos índios e mesmo a sua auto-consciência, tanto na Guatemala quanto nos países andinos, não ameaeça tanto o Estado quanto as relações profundamente desiguais que estão nele institucionalizadas. Estas desigualdades são difíceis de erradicar e a tentativa de eliminá-las, certamente, contará com a violenta oposição dos que delas se beneficiam; mas, pelo menos, deveríamos reconhecer que a causa do problema são as desigualdades e não a etnicidade dos subordinados. Além disso, há outro argumento poderoso, de que uma maior aceitação da etnicidade indígena combinada com a abolição das discriminações contra os povos indígenas, na verdade, favoreceria tanto o desenvolvimento político como o econômico; mas este não é o momento de colocá-lo.

Os índios Miskito da Nicarágua poderiam ser considerados como uma ameaça mais convencional ao Estado. Afinal, eles entraram em conflito com o governo sandinista do seu país. Alguns passaram para Honduras, onde, sem dúvida, são encorajados a juntar-se à luta para depor o regime sandinista. Entretanto, este é um outro caso em que a etnicidade indígena não é em si mesma subversiva, mas foi assim definida pelo governo do país. A separação das duas metades da Nicarágua tem uma longa história. Há a parte ocidental, hispânica, que dá para o oceano Pacífico, e a metade oriental, indígena, que dá para o Caribe. Sob o regime de Somoza, os Miskito foram deixados mais ou menos em paz. Quando os sandinistas depuseram Somoza e proclamaram o governo revolucionário na Nicarágua, convidaram os índios para participar da nova ordem. Pela primeira vez, representantes indígenas ocuparam lugares no Conselho de Estado. Mas os Miskito descobriram que em troca desta participação deveriam renunciar a muito da sua autonomia tradicional. Quando ouviram o slogan sandinista "Nicarágua es una sola", sentiram-se ameaçados. Quando descobriram que estavam convidados a participar na nova Nicarágua deixando de ser Miskito, resistiram. Os sandinistas consideraram essa resistência como contra-

-revolucionária e tomaram as devidas prodivência. Fazendo-o, criaram exatamente o movimento separatista e contra-revolucionário que temiam. Mesmo assim, só uma facção minoritária dos Miskito deseja derrubar os sandinistas ou separar-se da Nicarágua. A maioria ainda prefere apoiar o regime sandinista, desde que possam manter grande parte da autonomia regional que tinham tradicionalmente; mas isso é o que os sandinistas doutrinários e centralizadores parecem pouco dispostos a fazer (ver MacDonald, 1981, Mohawk e Davis, 1982).

Portanto, não importa que as populações indígenas sejam grandes ou pequenas, que sejam ubíquas ou distantes, que vivam em países dominados por regimes de direita ou de esquerda, pois são exortadas ou forçadas a abandonar suas culturas em nome do desenvolvimento nacional. Contudo, fica claro que a retórica da nação e suas necessidades tem sido e está sendo usada nas Américas para esconder uma série de diferentes medidas tomadas contra os povos indígenas. Voltando aos nossos casos: no Brasil e no Chile, os índios estão perdendo suas terras em nome do desenvolvimento econômico e da eliminação dos "quistos étnicos", mas as políticas estão claramente voltadas para beneficiar interesses comerciais. Nos países andinos e na Guatemala, a relutância em se admitir a possibilidade da autonomia cultural dos indígenas, ou mesmo em admitir a existência de índios entre a população, se deve à relutância em se repensar as bases tradicionais e as desigualdades dos estados neocoloniais. Na Nicarágua, a pressão sandinista sobre os Miskito é justificada como uma defesa da revolução e mesmo da própria Nicarágua, mas advém de uma relutância doutrinária em admitir a legitimidade da demanda de um tratamento diferenciado com base na etnicidade, ou permitir qualquer grau correspondente de autonomia local dentro do Estado revolucionário.

O caso Miskito levanta duas outras questões importantes: a relação entre etnicidade e classe e os problemas dos grupos étnicos envolvidos em disputas internacionais. Parece não haver ocorrido aos marxistas sandinistas que os índios Miskito não abandonariam de bom grado a sua etnicidade quando a revolução triunfasse. Isto está de acordo com a posição marxista ortodoxa de que as afiliações étnicas servem para mascarar *as relações sociais* fundamentais numa sociedade, quais sejam, a sua estrutura de classes. De acordo com essa teoria, uma sociedade que extingue o poder da burguesia e dá ao povo o controle dos meios de produção será também uma sociedade em que a etnicidade desaparecerá tão se-

guramente quanto o Estado. É importante dizer aqui que em todo mundo os sentimentos étnicos têm sido tão duradouros quanto o Estado, mas isso não evita que os regimes marxistas os tratem de vez em quando como fenômenos obsoletos que deveriam cair no esquecimento.

Ao mesmo tempo, o caso Miskito é um exemplo a mais de uma tendência geral de suspeitar ou acusar grupos étnicos de separatismo, mesmo quando estes simplesmente pedem algum grau de autonomia dentro do Estado. E demonostra ainda, mais uma vez, como o desejo de autonomia de um grupo pode ser manipulado por poderes externos em defesa dos seus próprios interesses. É isto que está acontecendo com os Miskito, assim como aconteceu com os Montagnards durante e após a guerra do Vietnam. O exemplo clássico disto é talvez o caso dos Kurdos, cujo cultura é suprimida na Turquia, no Irã, no Iraque e na Síria sob a alegação de que, caso contrário, estes poderiam insistir num estado separado. Enquanto isso, as ondas de refugiados em várias partes da África testemunham o fato de que, em muitas partes daquele continente, não é tanto o separatismo que é percebido como uma ameaça para o Estado, mas a própria etnicidade.

Na África, a vinculação a um grupo étnico (ou em alguns casos a simples condição de membro) pode ser rotulada de "tribalismo" e, assim, sumariamente condenada. O tribalismo é denunciado como arcaico, não somente por ser provinciano, mas também porque cheira a passado colonial, quando os europeus eram os atores no cenário mundial e mantinham os africanos em seu lugar com uma política de dividir para reinar.

Os modernos líderes africanos denunciam o tribalismo com eloqüência. Nkrumah fez questão de eliminar toda menção das tribos de Gana substituindo-as por referências a Gana e aos ganenses (Hodgkin 1962: 158). Sekou Touré dizia, em 1959, que em menos de cinco anos ninguém mais lembraria das entidades tribais na África (1959). São notáveis os paralelos com as tentativas latino-americanas acima mencionadas de abolir a etnicidade por decreto. Chegou-se mesmo a alegar que os sistemas unipartidários eram especialmente adequados aos estados africanos, porque os sistemas multipartidários e, principalmente, os partidos de oposição institucionalizados provavelmente se baseariam nas tribos (Emerson, 1963: 106). É claro, foi alegado ao mesmo tempo, que os sistemas unipartidários se adequavam aos estados africanos por causa da tradição (tribal) de se tomarem decisões por consenso, mas esta con-

tradição era apenas aparente. Os líderes africanos louvaram as qualidades da sociedade tribal e apelaram para uma etnicidade pan-africana e sintética construída a partir dela, enquanto, simultaneamente, condenaram o tribalismo nas suas manifestações específicas (Enloe, 1973: 75).

Ao mesmo tempo, as nações africanas modernas se apegam às suas fronteiras coloniais e insistem nos direitos dos estados nelas contidos com tanta tenacidade quanto as Nações Unidas defendem os direitos dos estados na arena internacional. A fraqueza e instabilidade de muitos estados africanos é, muitas vezes, atribuída ao tribalismo dos seus habitantes; conseqüentemente, isso é denunciado pelos progressistas, que acham que a modernização e o progresso econômico dependem da força do Estado. Contudo, não está absolutamente claro que é o tribalismo o principal responsável pela fraqueza dos estados no continente. Ao contrário, os estados africanos são fracos porque foram estabelecidos artificialmente logo do início. Quando os poderes coloniais se retiraram ou foram expulsos da África, deixaram atrás de si inúmeros estados cujas fronteiras refletiam, simplesmente, os limites mútuos das jurisdições coloniais. Tais estados eram sociedades plurais no sentido de Furnivall (1939). Continham povos muito diversos que haviam sido agrupados artificialmente e, até certo ponto, obrigados por forças externas a participar de um único sistema econômico, mas que, na maior parte das vezes, pouco mais tinham em comum. Não é de surpreender que estes estados tenham sido instáveis, mas parece que não há razão para atribuir esta instabilidade ao tribalismo. Renan, no seu clássico artigo sobre as características de uma nação (1882), chamou a atenção para o fato de que um povo poderia se considerar uma nação se — e quando — tivesse um sentimento de história comum e a vontade de conviver. Ambos os ingredientes estavam claramente ausentes na maior parte dos estados africanos, que se compunham de pessoas que cultivavam tradições históricas diversas e que haviam sido agrupadas em estados coloniais sem que, de sua parte, houvesse qualquer desejo de convivência. Assim, alguns anos atrás, Rupert Emerson foi levado a concluir que duvidava de que quaisquer dos estados africanos modernos fossem nações no sentido pleno do termo (1963: 101).

Seria absurdo deduzir de tudo isto que o fato de os grupos étnicos demandarem alguma autonomia nunca chega a enfraquecer o Estado. Os exemplos recentes da separação de Bangladesh e do Paquistão e o virtual desmembramento do Líbano seriam suficien-

tes para destruir este argumento, se acaso ele fosse seriamente colocado. O que se pode dizer, no entanto, é que a ameaça ao Estado por divisões étnicas tende a ser, sistematicamente, exagerada. Na América Latina e na África, acredita-se que os grupos étnicos ou tribais causam problemas ao estado-nação, mas temos visto que, na realidade, quase sempre são bodes expiatórios a quem, convenientemente, se atribui os problemas dos estados nacionais.

Este processo assume vários estilos, mas todos eles insistem na incompatibilidade entre as necessidades do Estado e a sobrevivência cultural ou a autonomia parcial dos grupos étnicos que ele contém. Assim, diz-se muito que o tradicionalismo do grupo étnico funciona como um freio ao desenvolvimento econômico. O Estado deveria, portanto, encorajar ou forçar os grupos étnicos a abandonar seu modo de ser (ou talvez suas terras e suas comunidades também) como parte do processo de modernização. Esta justificativa é muito usada onde os grupos étnicos estão sendo expropriados ou, de algum modo, explorados por poderosos interesses econômicos. Diz-se, também, que as aspirações dos grupos étnicos enfraquecem a luta das "novas nações", complicando o processo de formação do Estado. Esta versão é sempre usada para encobrir a hegemonia de um único grupo étnico ou como justificativa para governos autoritários.

Uma vez mais, os laços étnicos são tidos como sociologicamente atávicos e historicamente atrasados. Este argumento é usado de maneira semelhante tanto por liberais como por marxistas que propõem o moderno Estado nacional como uma forma racional de organização, conseqüentemente, depurada de etnicidade; porém, as premissas em que se baseia são questionáveis.

Vimos como as circunstâncias históricas que rodeiam a distinção entre o conceito revolucionário francês de Estado e o que poderíamos chamar a idéia contra-revolucionária alemã de nação forneceram munição para os que viam na organização étnica uma forma atrasada de instituição social. Além disso, a utilização pelos nazistas da corrente teórica alemã, o caos e a guerra que acompanharam os movimentos pela auto-determinação nacional na Europa, contribuíram para a má reputação das associações étnicas. Mas o mau emprego de uma idéia não é teste de sua validade. Quais são as objeções teóricas à idéia em si? Parecem ser de dois tipos. As associações étnicas são consideradas indesejáveis porque intermedeiam entre o indivíduo e o Estado. Além disso, são consideradas indesejáveis porque são atribuídas. A primeira destas ob-

jeções é teórica demais para ter força. Nenhuma sociedade conseguiu eliminar instituições intermediárias de um tipo ou de outro e eu diria que essas instituições são uma necessidade funcional dos sistemas sociais. Worsley (1984) comenta ironicamente os vieses políticos demonstrados pelos que, em nome do Estado, combateram associações sub-estatais.

Mais poderosa é a objeção de que as associações étnicas são indesejáveis porque são atribuídas, exclusivas e provincianas, porém não é uma objeção demolidora. A família é igualmente atribuída e, no entanto, poucas sociedades desejam eliminá-la e, as que tentaram, acharam a tarefa impossível. É bem verdade que pouca gente louva as virtudes dos estados familiais, mas teria ampla aceitação a idéia de que deveria existir um equilíbrio adequado entre o Estado e a família numa sociedade ideal. Argumento semelhante também poderia ser usado quanto à relação entre os grupos étnicos e o Estado. Existe, todavia, uma grande diferença entre laços étnicos e familiares. Todo mundo é, conscientemente, membro de uma família e deve, em algum momento, agir como tal, de modo que a família é, neste sentido, uma associação verdadeiramente primordial (ver Shils 1957 e Geertz 1963). Nem todo mundo é, conscientemente, membro de um grupo étnico, ou obrigado a agir como tal. Pode-se dizer que todos nós temos latentes os requisitos necessários para uma associação étnica que pode, ou não, ser ativada. Després (1984) e Smith (1984) discutem os tipos de situação em que a etnicidade é posta em ação. É, precisamente, a esta característica situacional e potencialmente divisível da etnicidade que se deve a histilidade geral que ela sofre. A maioria dos governos, portanto, preferiria que as associações étnicas *não* fossem ativadas e alguns não pouparão esforços para negá-las ou suprimi-las. Mas a própria persistência das associações étnicas e seu constante ressurgimento em face desta hostilidade sugerem que elas preenchem importantes necessidades humanas que, de outra maneira, não poderiam ser satisfeitas. Estas necessidades têm a ver com o meio provinciano que tanta influência exerce na qualidade da vida humana. É justamente no localismo das associações étnicas que está a sua força e é ele que as capacita a sobreviver diante das tendências modernizadoras que isolam e alienam o indivíduo. Assim, com bases antropológicas e libertárias, eu defendo a acomodação das associações étnicas. Não seria de bom alvitre tentar erradicar formas sociais que parecem responder a necessidades humanas básicas e seria, sem dúvida, autoritário fazê-lo

contra os desejos daqueles que as vivem. Em vez disso, seria preferível tentar satisfazer essas aspirações humanas legítimas, procurando soluções que envolvam um equilíbrio entre as necessidades dos grupos étnicos e do Estado.

Para buscar soluções é necessário repensar bastante o problema, o que já vem ocorrendo de maneira crescente. Cobban (1969:37) contestou que a combinação de unidade cultural e política encontrável no Estado nacional não era, necessariamente, a forma mais desejável de organização social. Mais recentemente, Enloe (1973) e Ronen (1979) contrapuseram não haver conflito necessário entre as aspiraç,es dos grupos étnicos e as necessidades do Estado e que umas se podiam acomodar às outras. Muitos dos trabalhos no volume de atas organizado por mim (Maybury-Lewis, 1984) desenvolvem este tema. Madan (1984) mostra que os cientistas sociais do ocidente, tanto quanto os líderes políticos dos "'novos estados", têm-se preocupado com os problemas de ordem social e de integração nacional; uns e outros tendem a tomar o Estado como aquele ao qual os grupos étnicos se devem adaptar, abandonando suas culturas e sendo incorporados a uma única identidade nacional. Todavia, Madan nos incita a rejeitar essa visão e a considerar os incríveis poderes de acomodação demonstrados por um regime multiétnico como o da Índia e ponderar sobre o papel do Estado como mediador nesse sistema. Smith (1984) e Worsley (1984) também discutem uma série de sistemas sob o ângulo da relação entre o sistema governamental mais abrangente e as subculturas que o constituem. A força deste argumento está em examinar várias modalidades do Estado com vistas a determinar as relações ideais entre o Estado e suas subculturas.

O tema deste trabalho destaca a necessidade de tal teorização; sustento que os efeitos divisíveis da etnicidade têm sido exagerados e contrastados com os benefícios hipotéticos de um estado nacional idealizado. Se reexaminarmos o papel da etnicidade, principalmente nos países do "terceiro mundo", descobriremos que essa alegações de divisibilidade étnica, atraso ou separatismo são, muitas vezes, utilizadas pelos governos como cobertas para esconder a exploração, o autoritarismo e o privilégio hegemônico. O grito de "uma só nação indivisível", mais outras imprecações atiradas aos tribalistas e separatistas, também é por demais freqüente; é uma arma ideológica contra os que desejam alterar o *status quo* e partilhar total e igualmente dos privilégios da cidadania. É especialmente irônico, se nos lembramos da idéia revolucionária francesa

do Estado, baseada na igualdade e na fraternidade. Hoje em dia, em muitas partes do mundo, as pessoas recorrem à sua etnicidade como um tipo de movimento por direitos civis, de modo a conseguir a igualdade de tratamento que lhes tinha sido negada em nome da modernização.

Se reavaliarmos o papel da consciência étnica e das subculturas étnicas dentro do Estado, teremos também que rever nossas idéias sobre o próprio Estado. Dever-se-ia proceder a essa revisão dando-se maior atenção à história dos estados do que às suas características formais (ver Maybury-Lewis 1984). De fato, se conduzirmos o raciocínio por esse caminho, veremos que as nossas idéias sobre as características formais dos estados advêm do pensamento corrente num determinado momento histórico, quando as relações entre o Estado e seus grupos étnicos constituintes podiam ser ignoradas.

Mas não é isso que ocorre na maior parte do mundo. Vimos que os argumentos teóricos a favor do desaparecimento da etnicidade são, sistematicamente, obscuros. Os estados multi-étnicos são mais a regra do que a exceção e isto tem pouca probabilidade de mudar num futuro próximo. Deveríamos, então, devotar maior esforço à análise dos seus problemas específicos e à tentativa de ver como melhor poderiam funcionar.

Como nas democracias, o ideal que inspira esses estados é o da justiça, ainda que seja mais uma justiça entre grupos do que entre indivíduos; e esse ideal não se choca com o princípio da justiça para os indivíduos, nem enfraquece os Estados que o procuram. Ao contrário, há poucos indícios de que os estados multi-étnicos sejam menos estáveis ou menos eficientes do que as democracias, às quais devotamos maior atenção teórica e mais energia política. Eles também têm outra característica em comum com as democracias: a de que, por mais insatisfatórios que sejam em qualquer momento, as alternativas, geralmente, são piores.

Tradução de SIMONE C. MALDONADO
Revisão de ALCIDA RITA RAMOS

---

[1] Vide Rousseau, *O Contrato Social*, principalmente o Livro II, Cap. 4.
[2] Vide o relatório da Comissão Inter-Igrejas sobre Direitos Humanos na América Latina, 1980 e Ismaelillo e Wright, 1982:60-63.

BIBLIOGRAFIA

BOLIVAR, Simon. *Siete Documentos Esenciales.* Caracas: Presidencia de la Republica, 1973.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Plural Society" and Cultural Pluralism in Brazil. In *Prospects for Plural Societies,* (David Maybury-Lewis, org.). Washington, D. C.: Proceedings of the American Ethnological Society (1982), 1984.

CLAUDE, Inis L. *National Minorities: an International Problem.* Cambridge: Harvard University Press, 1955.

COBBAN, Alfred. *The Nation State and National Self-Determination.* Nova Iorque: Thomas Y. Crowell, 1969.

CULTURAL SURVIVAL. *Brazil.* Cambridge, Massachusetts: Cultural Survival, Special Report N.º 1, 1979.

————. Death and Disorder in Guatemala. *Cultural Survival Quarterly* 7(1), 1983.

DAVIES, Jr., Thomas M. *Indian Integration in Peru.* Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press ,1970.

DESPRES, Leo A. Ethnicity: What Data and Theory Portend for Plural Societies. In *Prospects for Plural Societies,* (David Maybury-Lewis, org.). Washington, D. C.: Procedings of the American Ethnological Society (1982), 1984.

EMERSON, Rupert. Nation-building in Africa. In *Nation Building,* (Karl Deutsch and William Foltz, org.). Chicago: Aldine, 1963.

ENLOE, Cynthia. *Ethnic Conflict and Political Development.* Boston, Massachusetts: Little Brown, 1973.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Addresses to the German Nation* (1808). (George A. Kelly, org.). Nova Iorque: Harper and Row, 1968.

FURNIVALL, J. S. *Netherlands India: A Study of Plural Economy.* Cambridge University Press, 1939.

GEERTZ, Clifford. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa,* (Geertz, org.). Nova Iorque: Free Press, 1963.

HERDER, Johann G. von. *Outlines of a Philosophy of the History of Man* (1794). Londres: Hansard, 1800.

HODGKIN, Thomas. *African Political Parties.* Harmondworth, Inglaterra: Penguin, 1962.

Inter-church Committee on Human Rights in Latin America. *Mapuches: People of the Land.* Toronto: ICCHRLA, 1980.

ISMAELILLO e WRIGHT, Robin (orgs.). *Native Peoples in Struggle.* A. R. C. e E. R. I. N. Ottawa: Dollco, 1982.

KAMENKA, Eugene. *Nationalism, the Nature and Evolution of an Idea.* Camberra: Australian National University Press, 1973.

KOHN, Hans. *The Idea of Nationalism.* Nova Iorque: Macmillan, 1946.

KUPER, Leo. International Protection Against Genocide in Plural Societies. In *Prospects for Plural Societies,* (David Maybury-Lewis, org.) Washington, D. C.: Proceedings of the American Ethnological Society (1982), 1984.

MAcDONALD, Theodore. Nicaragua: National Development and Atlantic Coast Indians. *Cultural Survival Newsletter* 5(3):9-11, 1981.

MADAN, T. N. Coping with Ethnic Diversity: A South Asian Perspective. In *Prospects for Plural Societies,* (David Maybury-Lewis, org.). Washington, D. C.: Proceedings of the American Ethnological Society (1982), 1984.

MAYBURY-LEWIS, David (org.). *Prospects for Plural Societies.* Washington, D. C.: Proceedings of the American Ethnological Society (1982),

MOHAWK, John and Shelton DAVIS. Revolutionary Contradictions: Miskitos and Sandinistas in Nicaragua. In *Native Peoples in Struggle,* (Ismaelillo e Wright, orgs.). A. R. C. e E. R. I. N. Ottawa: Dollco, 1982.

MURRA, John V. The Cultural Future of the Andean Majority In *Prospects for Plural Societies,* (David Maybury-Lewis, org.). Washington, D. C.: Proceedings of the American Ethnological Society (1982), 1984.

QUEVEDO, Nuna. *Bolivar, Legislador y Jurista.* Caracas: Ediciones de la Contraloria, 1974.

RENAN, Ernest. *Qu'est ce qu'une Nation?* Paris: Calmann Levy, 1982.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract* (1762). Harmondworth, Inglaterra: Penguin Books, 1982.

SHILS, Edward, A. Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations of Sociological Research and Theory. *British Journal of Sociology* 8:130-145, 1957.

SMITH, M. G. The Nature and Variety of Plural Units. In *Prospects for Plural Societies,* (David Maybury-Lewis, org.). Washington. D. C.: Proceedings of the American Ethnological Society (1982), 1984.

TOURÉ, Sekou. *Towards Full Re-Africanization.* Paris: Présence Africaine, 1959.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. The Emancipation Issue: Background. In *Brazil*: 20-25. Cambridge, Massachusetts: *Cultural Survival, Special Report* N.º 1, 1979.

Von BÜLOW, Bernhard. *Imperial Germany.* Londres e Nova Iorque: Cassell, 1916.

WORSLEY, Peter. The Three Modes of Nationalism. In *Prospects for Plural Societies,* (David Maybury-Lewis, org.). Washington, D. C.: Proceedings of the American Ethnological Society (1982), 1984.